

Sandra Pott, *Reformierte Morallehren und deutsche Literatur von Jean Barbeyrac bis Christoph Martin Wieland*. (Frühe Neuzeit 75) Niemeyer, Tübingen 2002. VII/308 S., € 74,-.

In der zu besprechenden Studie verfolgt Sandra Pott die sehr allgemein gehaltene Zielsetzung, „das Verhältnis reformierter Morallehren zur deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert“ als eine „Einflußgeschichte von ‚morale‘, Naturrecht, Moralphilosophie und Literatur“ nachzuzeichnen (S. 6) und damit „[z]ur denk- und literaturgeschichtlichen Erschließung der Schriften (französisch-)reformierter Denker“ (S. 8) beizutragen. Auf einen Zeitraum von fast hundert Jahren gerichtet, setzt die Studie bei der Untersuchung naturrechtlich orientierter Morallehren französischer Reformierter an, die nach der Revokation des Ediktes von Nantes 1685 aus Frankreich flüchteten und sich vornehmlich in der Westschweiz, Deutschland und Holland niederließen. Im Zentrum stehen hierbei die Bemühungen einzelner französischer *Réfugiés* um eine Einigung der entzweiten Positionen innerhalb des protestantischen Bekenntnisses: Am Beispiel von Jean Barbeyrac versucht Pott zu zeigen, wie ein über die natürliche Vernunft gewonnenes Naturrecht als Grundlage einer einheitlichen, ‚entkonfessionalisierten‘ Morallehre in Abgrenzung gegenüber obrigkeitlich verordneten Glaubensüberzeugungen katholischer wie protestantisch-reformierter Provenienz einerseits und libertinen und materialistischen Ansätzen andererseits propagiert wird. In einem weiteren Schritt bemüht sich Pott sodann, den reziproken Wissenstransfer zwischen den *Réfugiés* und der deutschen Gelehrtenwelt auf moralphilosophischer wie literarischer Ebene nachzuzeichnen, mit dem Ziel, Spuren dieses Austausches bis in Albrecht von Hallers Staatsromane und Wielands Romane *Der Goldne Spiegel* (1772) und *Geschichte des weisen Danischmend* (1775) zu verfolgen. Der moraltheoretischen Positionierung, vor allem aber der Darstellung der Vermittlungstätigkeit des umtriebigen Berliner Réfugié Jean Henri Samuel Formey gilt in diesem Teil ein Hauptaugenmerk.

Im Gange der hier kurz umrissenen Untersuchung wird der Leser mit einer beeindruckenden Fülle von bisher zum Teil unbeachtetem Quellenmaterial konfrontiert, das einen Einblick in das weitverzweigte Kommunikationsnetz der *Réfugiés* und den befruchtenden gegenseitigen Austausch zwischen deutschen und französischen Gelehrten gibt. Das fleißig gesichtete Material wird indes über weite Strecken lediglich paraphrasierend aufgearbeitet und in bunter Folge aneinandergereiht. Die Autorin tut sich sichtlich schwer damit, zu verdeutlichen, in welchem systematischen Beziehungsgeflecht die zu untersuchenden ‚verschlungenen Pfade‘ stehen, was ihre Auswahl begründet und von welchen Erkenntnisabsichten deren Erforschung geleitet ist. In der Folge erreicht die Darstellung kaum je ein Abstraktionsniveau, das auf der Basis einer einheitlichen und präzisen Terminologie eine übergeordnete Fragestellung und einen konsistenten Argumentationsgang erkennen lassen würde. Die Autorin kündigt zwar an, ihre historische Untersuchung französischer Moralisten und deren Verhältnis zur deutschen Literatur am Begriff des *bonheur* beziehungsweise der „Glückseligkeit“ als „Bezugspunkt“ auszurichten, wobei sie suggeriert, im Laufe der Untersuchung Auskunft darüber zu geben, „inwiefern er als Bezugspunkt taugt“ (S. 10). Sie sagt jedoch nicht, was ‚Tauglichkeit eines Bezugspunktes‘ im Kontext einer philologischen Arbeit genau meinen könnte. Jedenfalls verwahrt sie sich schon zu Beginn gegenüber der Erwartung, daß die Studie den Begriff in einer „systematisierenden Absicht“ gebrauchen oder eine wie auch immer geartete Analyse allfälliger semantischer Verschiebungen des Begriffsfeldes liefern würde: Es bleibe fraglich, meint die Autorin, was sich im einzelnen als *bonheur* ausweisen lasse, die Spekulationen endeten zu oft in Gemeinplätzen (S. 10). Diese etwas eigenwillige methodische Vorentscheidung hat zur Folge, daß die einzelnen Kapitel zwar eine Strukturierung der Untersuchung anhand unterschiedlicher Glückseligkeitskonzepte in Aussicht stellen – die Rede ist von „Gemeinwohl, Gewissensfreiheit und Toleranz“ (Kapitel II), von „Glückseligkeit als oberstem Zweck“ (Kapitel III), von „Christlicher Glückseligkeit“ (Kapitel IV) oder „Glückseligkeit als Fiktion“ (Kapitel V) –, sich dann aber einer systematischen Orientierung an diesem Begriffsfeld beständig verweigern. In der Folge gelingt es der Autorin kaum, einzelne moraltheoretische Positionen zu konturieren.

Als Kronzeugen der oben skizzierten Bemühungen französischer Exilanten um eine einheitliche Morallehre führt Pott, wie erwähnt, Jean Barbeyrac und dessen kommentierte Übersetzungen einschlägiger Naturrechtslehren an. Barbeyrac bringe, so die Kernthese, die „gemeinschaftliche Glückseligkeit“ als einigende Zielvorstellung beziehungsweise als „Endzweck“ ins Spiel (S. 9) und suche insbesondere nach einer Begründung „ziviler Toleranz in religiösen Zusammenhängen“

als Bedingung für die Gewissensfreiheit des einzelnen und damit für den ‚bonheur individuel‘“ (S. 29). Wenn Potts Ausführungen daneben zur materialen Verortung von Barbeyrac auch nichts wesentlich Neues beitragen, so bietet das Kapitel doch interessante Ausführungen, vornehmlich zu den Traditionslinien, an die Barbeyrac anschließt: Hervorgehoben sei etwa die Diskussion des Anteils, den der deutsche Pufendorf-Kommentator Gottlieb Gerhard Titius an der Konzeption des Widerstandsrechts und der Toleranzforderung von Barbeyrac hat, oder etwa Barbeyracs Orientierung an den Bestrebungen von Jean Le Clerc, der eine aus dem *sens commun* hergeleitete vernünftige Moral gegen die Einwände der ‚pyrrhonistischen Skepsis‘ auch einer nicht gelehrten Öffentlichkeit näherbringen wollte.

Doch bleibt die Autorin gerade dort, wo sich zentrale Problemkonstellationen eröffnen, die sich jeweils auch als Anschlußstellen für die weiteren Untersuchungen angeboten hätten, bemerkenswert vage. So stellt sich, wie Pott ansatzweise zeigen kann, für einen Autor wie Jean Barbeyrac das zentrale Problem, die universelle Verbindlichkeit und Einsichtigkeit der naturrechtlich begründeten moralischen Pflichten zu belegen und dies gleichzeitig mit seinem Plädoyer für Religions- und Gewissensfreiheit zu verbinden. Mit Blick auf den Gang der Studie, die immer wieder um die Herausforderungen kreist, vor die sich die reformierten *Moralistes* und ihre deutschen Rezipienten durch die radikalen Vorgaben etwa von Pierre Bayle oder La Mettrie gestellt sahen, hätte hierbei insbesondere das prekäre Verhältnis von natürlicher Religion und Offenbarungsreligion im Begründungszusammenhang von Barbeyracs Morallehre pointierter diskutiert werden müssen. Statt diesen Aspekt im Kontext der vielschichtigen Abgrenzungs- und Orientierungsbemühungen von Barbeyrac differenziert zu behandeln, wird der Leser mit der diffusen Aussage konfrontiert: „[N]atürliches und geoffenbartes Recht, natürliche und geoffenbarte Moral überlagern sich in seinen [Barbeyracs] Darstellungen“ (S. 76). Solche Unschärfen pflanzen sich dann auch in den folgenden Kapiteln fort, etwa dort, wo sich Pott den Bemühungen von Formey um eine Vermittlung des Wolffschen Naturrechts mit der Tradition der reformierten Morallehren widmet. Lapidar heißt es auch in diesem Zusammenhang, Formey verknüpfe „wie Barbeyrac [...] natürliche Religion und Offenbarungsreligion auf vielfältige Weise“ (S. 109). Ob für Formey aber „die Vernunftreligion für die Moral“ ausreicht, wie S. 98 behauptet wird, oder ob er, wie die Autorin an anderer Stelle gegenteilig argumentiert, „den Begriff der Glückseligkeit [...] christlich“ deutet (S. 160) und die „Offenbarungsreligion für unverzichtbar hält“ (S. 210), wird nicht klar. Weder die Zusammenfassungen von Formeys philosophischem Roman *La belle Wolfienne* (1741–1743) oder seines *Système du vrai bonheur* (1751) noch die Beschreibung seiner Auseinandersetzung mit Rousseau im *Anti-Émile* (1763) vermögen dessen „mittleren Weg zwischen Orthodoxie und Aufklärung“ zu präzisieren, und es bleibt mithin die „Kardinalfrage [...], ob die Heiden tugendhaft sein können“ (S. 93), auch im Falle von Formey unbeantwortet.

Deutlicher wird demgegenüber, daß Formeys Beschäftigung mit der Wolffschen Philosophie von der Absicht einer Vermittlung auch an die *Lecteurs ordinaires* geleitet wird und damit Fragen der Darstellung für ihn in den Vordergrund treten. Prominentes Produkt dieser Intention bildet nach Pott der genannte Roman *La belle Wolfienne*. Darin werde auf der Basis einer monistischen Anthropologie und in kritischem Anschluß an den *Triumph der Weltweisheit* (1739) der Gottschedin die Tragfähigkeit der Wolffschen Philosophie in einer literarischen Versuchsanordnung geprüft. Daß hierbei mit den Mitteln ‚lebendiger‘ Figurenkonstellationen eine kritische Perspektivierung der (Moral-)Philosophie erreicht wird, die zugleich einen „amüsanten Zugang zum Wissen“ (S. 17) ermöglicht, ist die Leitthese, die den Zusammenhang mit den Abschnitten zu Albrecht von Hallers Staatsromanen und den Romanen von Wieland stiftet. Hallers Romane *Usong* (1771) und *Alfred* (1772) ließen sich überdies „[n]icht anders [...] interpretieren“, als daß darin gegen die skeptizistischen Tendenzen der Zeit „für die Offenbarungsreligion als Fundament der Herrschaft plädiert“ (S. 186) werde. Diese mit einem Monopolanspruch auftretende Interpretation ist dann doch eine etwas magere Ausbeute und wird leider auch nicht von den abschließenden Ausführungen zu Christoph Martin Wieland übertroffen. Weder gelangt die Autorin im Hinblick auf Wielands Rousseau-Kritik in den *Beyträgen zu einer geheimen Geschichte der Menschheit* (1770) über die präzise Untersuchung von Frank Baudach hinaus, noch gelingt es ihr, in einer überlangen und immer wieder abschweifenden Zusammenfassung der Romane *Der Goldne Spiegel* und *Geschichte des weisen Danischmend* den überzogenen Anspruch einzulösen, „durch das Gegeneinander der Perspektiven“ die „eine materielle Position‘ Wielands“ zu ermitteln (S. 232f.): Daß Wieland „[i]m Mittel der Literatur [...] mögliche Philosophien“ (S. 260) vor-

führt und diese dabei auf ihre Funktion für die Erfahrungswirklichkeit überprüft, ist eine hinlänglich bekannte These; die Behauptung, daß er in seinen Romanen für „ein undogmatisches Christentum [...] als ‚mentale‘ Grundlage der *societas civilis*“ (S. 261) plädiere, steht dagegen in keinem (argumentativen) Verhältnis zu den exzessiven Paraphrasen.

Gerade die letzten Abschnitte zu Christoph Martin Wieland verstärken den Eindruck, daß die Studie von Sandra Pott in einem noch unausgereiften Stadium publiziert wurde. Angesichts der vielen erschlossenen Quellen ist diese Tatsache sehr bedauerlich.

Université de Neuchâtel  
Faculté des Lettres et Sciences humaines  
Deutsches Seminar  
Espace Louis-Agassiz 1  
CH-2001 Neuchâtel  
jan.loop@unine.ch

*Jan Loop*